

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

### Le pardon peut-il être collectif pour Paul Ricoeur

Loute, Alain

*Published in:*  
Paul Ricoeur

*Publication date:*  
2011

*Document Version*  
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

*Citation for pulished version (HARVARD):*

Loute, A 2011, Le pardon peut-il être collectif pour Paul Ricoeur. Dans *Paul Ricoeur : poetics and religion*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium , Numéro 240, Peeters, Leuven, p. 405-419.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSII

CCXL

PAUL RICŒUR  
POETICS AND RELIGION

EDITED BY

J. VERHEYDEN – T.L. HETTEMA –  
P. VANDECASTEELE

UITGEVERIJ PEETERS  
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA

2011

## TABLE OF CONTENTS

Preface .....	VII
Short Title Index .....	XIII
J. VERHEYDEN – T.L. HETTEMA – P. VANDECASTEELE	
Introduction .....	XVII

### I. MAIN PAPERS

J. GREISCH	
Lire, interpréter, comprendre: Vers une herméneutique philosophique de la religion .....	3
M. JUNKER-KENNY	
Poetics of Culture and Christian Memory: The Relevance of Ricœur's Thinking for Christian Ethics .....	37
D.R. STIVER	
One Philosophy, Many Theologies: A Hermeneutical Spiral from Ricœur to Theology .....	67
L. BOEVE	
Naming God in Open Narratives: Theology between Deconstruction and Hermeneutics .....	81
A. THOMASSET	
La poétique biblique comme meta-éthique théologique: La parabole et la vertu .....	101
B. BLUNDELL	
A Good Story Well Told: Toward a Christian Narrative Identity .....	127
P. BÜHLER	
Ricœur's Concept of Distanciation as a Challenge for Theological Hermeneutics .....	151
F.-X. AMHERDT	
The Hermeneutics of Paul Ricœur: Implications for Homiletics and Practical Theology .....	167

J. PORÉE	
Finitude et transcendance: Une philosophie à deux foyers . . .	189
T.L. HETTEMA	
Spirituality and Biblical Hermeneutics: The Challenge of Ricœur's Philosophy . . . . .	213
C. REAGAN	
Conversations with Paul Ricœur . . . . .	229

## II. OFFERED PAPERS

M. MOYAERT	
Facing Up to Our Own Egypt . . . . .	243
A. DAUGHTON	
Speaking of the Other: Paul Ricœur's Ethics of Recognition and Thomas Aquinas's Language of Analogy . . . . .	263
B.A. BUTCHER	
"We Do Not Conceal Your Benevolence": The Course of Liturgical Recognition . . . . .	279
L. STUPARU	
La vertu symbolique de l'idée de reconnaissance dans l'horizon ouvert par Paul Ricœur . . . . .	295
R.A. KLEIN	
Paul Ricœur and the Christian Concept of Neighbourly Love	313
S. MARBLE BARRANCA	
Legal Limits and Ethical Conundrums: Paul Ricœur's Comple- mentary Course . . . . .	323
N. VAN DEN HAAK	
Law, Violence, Conscience . . . . .	349
M. JOÃO COELHO	
Ricœur's Dialectics between Love and Justice: Contributions to a Narrative Work of Happy Memory . . . . .	361
A.M. MEALEY	
Reinterpreting the <i>Glaubensethik</i> /Autonomy Debate through the Work of Paul Ricœur . . . . .	371
J.A. STEWART	
Paul Ricœur and 'The Human Person, Adequately Considered'	393

A. LOUTE	
Le pardon peut-il être collectif pour Paul Ricœur? . . . . .	405
Â. CARDITA	
Chemins du texte à l'action: L'arc herméneutique en théologie	421
P. ROYANNAIS	
Philosophie et théologie dans l'œuvre de Paul Ricœur . . . . .	439
C. BRABANT	
Ricœur's Hermeneutical Ontology . . . . .	453
M.-A. VALLÉE	
De Gadamer à Ricœur: Vers une conception herméneutique du langage? . . . . .	473
C. DICKINSON	
The Absent Notion of 'Canonicity' in Paul Ricœur's <i>Memory, History, Forgetting</i> . . . . .	487
A.J. GRAVES	
Revelation and Event: Ricœur on the Uniqueness of Scripture	503
M.T.H. WONG	
Theological Anthropology as Informed by the Changeux–Ricœur Dialogue on Science, Philosophy & Religion . . . . .	519
INDEX OF NAMES . . . . .	529

## LE PARDON PEUT-IL ÊTRE COLLECTIF POUR PAUL RICŒUR?

Le thème du pardon revêt une importance capitale dans l'œuvre de Ricœur. Ce dernier est loin de reléguer le thème du pardon à la seule dimension religieuse de l'existence ou d'en faire un problème connexe et secondaire de sa réflexion éthique. Notre thèse est que, pour Ricœur, le pardon a le pouvoir de transformer notre histoire commune en "tradition vivante". Il nous libère du poids insurmontable de la faute passée; "délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire"<sup>1</sup>. Pour autant, il ne se confond pas avec l'amnistie qui vise la réconciliation à travers l'oubli des injustices passées. En reprenant les catégories de Reinhard Koselleck, on peut dire que le pardon ouvre un "horizon d'attente", tout en préservant le lien avec notre "espace d'expérience". Il nous rend à nouveau capable d'initiative. Il nous régénère dans notre capacité d'agir "avec et pour autrui dans des institutions justes".

L'objectif de cet article est d'interroger l'étendue de ce pouvoir du pardon<sup>2</sup>. Pour Ricœur, se limite-t-il à transformer quelques individus ou peut-il régénérer un "pouvoir-en-commun"? L'expérience du pardon peut-elle être collective? À lire Ricœur, de prime abord, il semblerait que la réponse soit négative. Le pardon, tout d'abord, ne se décrète pas. Il ne peut faire l'objet d'un plan ou d'une mesure sociale. Il ne peut être que *donné* par les victimes. Néanmoins, "demander pardon reste une *option* ouverte"<sup>3</sup>. Il reste que l'acte de demander pardon, nous dit Ricœur, ne peut faire institution. Il est ce que l'on peut appeler un "geste excessif" et exceptionnel qui ne peut être posé que par des individus singuliers. Bien que Ricœur affirme qu'"il n'y a pas de politique du pardon"<sup>4</sup>, nous montrerons qu'il tente néanmoins de réfléchir à ce qui pourrait donner une portée collective au pouvoir transformant du pardon. À ce sujet, il évoque, à différentes reprises, certains gestes de demande de pardon

1. P. RICŒUR, *Sanction, réhabilitation, pardon*, dans *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, 193-208, p. 207.

2. Précisons d'emblée que nous nous limiterons ici au développement de la question du pardon chez Ricœur sur le plan de son anthropologie fondamentale de l'homme capable. Nous ne pourrions faire droit, dans le cadre du présent article, aux réflexions que Ricœur a pu mener sur la signification religieuse du pardon.

3. *La critique et la conviction*, p. 175.

4. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 635.

d'hommes d'État. De tels gestes inscriraient la demande de pardon dans l'espace public d'apparition.

À travers cette piste de gestes d'hommes politiques, Ricœur a le mérite de chercher à déterminer ce qui pourrait donner une dimension collective à l'expérience régénérante du pardon. Cependant, la référence à de tels gestes reste pour nous insatisfaisante. Elle n'est pas sans susciter nombre de perplexités que Ricœur ne résout pas. Entre ces gestes excessifs et la transformation des institutions, n'y a-t-il pas tout un chemin qu'il faudrait baliser? Plus fondamentalement, peut-on attendre de gestes individuels qu'ils transforment l'ensemble de la société? Un individu, aussi exemplaire et charismatique soit-il, peut-il à lui seul impulser un mouvement de réconciliation de l'ensemble des membres d'une société? Sur ces questions concernant les gestes de demande de pardon d'homme d'État, Ricœur s'est limité à affirmer que c'est "à la faveur d'une alchimie secrète qu'ils peuvent agir sur les institutions"<sup>5</sup>.

Nous commencerons par tenter de cerner ce que l'on peut appeler le pouvoir du pardon. Ensuite, nous nous interrogerons sur l'étendue de ce pouvoir. Nous aurons à passer en revue les difficultés auxquelles conduirait un pardon collectif. Un troisième temps sera consacré à la figure de ces gestes de demande de pardon d'hommes d'État. Nous verrons que, pour Ricœur, de tels gestes donneraient une dimension sociale à la force transformante du pardon, sans pour autant tomber dans les apories d'un pardon accordé par les institutions. Nous terminerons par une analyse critique de cette piste avancée par Ricœur.

## I. LE POUVOIR DU PARDON

Dans un article intitulé *The Difficulty to Forgive*, Ricœur présente le pardon comme ce qui permet de soigner ce qu'il appelle des "blessures éthiques"<sup>6</sup>. Pour cerner la nature de ces blessures, il faut repartir de "l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet 'homme capable' que nous sommes"<sup>7</sup>. La propension au mal – que Ricœur distingue, à la suite de Kant, de la disposition au bien – a pour effet d'affecter "l'usage de la liberté, la capacité d'agir par devoir, bref la *capacité*

5. *Ibid.*, p. 618.

6. "The wounds that forgiving could want to cure are not those of a failing memory, but rather a bad conscience, a guilty conscience. These wounds are ethical wounds". P. RICŒUR, *The Difficulty to Forgive*, dans M. JUNKER-KENNY – P. KENNY (eds.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster, LIT Verlag, 2004, 6-16, p. 8.

7. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 593.

à être effectivement autonome (...) cette *affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation"<sup>8</sup>. La conscience coupable est la conscience de l'impuissance d'une liberté qui s'est rendue non libre, indisponible. De plus, s'il ne faillit pas, l'homme se sait possibilité de mal-faire. Il se sait exposé à la faute. Il a "conscience d'être puissance de péché"<sup>9</sup>. Il semble alors voué au fatalisme et au désespoir.

Pour Ricœur, le pardon peut constituer une réplique à la conscience coupable. Il aurait la capacité de lever "cette incapacité existentielle"<sup>10</sup> à laquelle conduit la faute. Pour comprendre ce pouvoir du pardon, il faut comprendre que le pardon a pour effet de séparer l'agent de son action mauvaise. Cette dernière est dissociée de la puissance d'agir de l'acteur qu'elle actualise.

Cette dissociation intime signifie que la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi<sup>11</sup>.

Le pardon rend le coupable à sa capacité d'agir. Il est reconnu comme capable d'autre chose que ses fautes. À travers le pardon, une parole lui est adressée: "tu vaux mieux que tes actes"<sup>12</sup>.

Ricœur présente également le pardon comme ce qui peut nous guérir des maladies de la mémoire, qu'elles prennent la forme d'un défaut ou d'un excès de mémoire. D'une part, le pardon nous conduit à reconnaître le passé de notre histoire. Il lutte contre ce que Ricœur appelle l'oubli de fuite. On ne peut, en effet, pardonner que ce qui n'a pas été oublié. D'autre part, le pardon nous libère du poids de la faute passée. Il se comprend comme un oubli actif, libérateur, qui

porte non sur les événements dont la trace doit être protégée, mais sur la dette dont la charge paralyse la mémoire et par extension la capacité de se projeter de façon créatrice dans l'avenir. Et c'est toute la dialectique du passé et du futur qui est remise en mouvement, le projet puisant dans la ressource immense des promesses non tenues par le passé<sup>13</sup>.

En réarticulant notre espace d'expérience avec notre horizon d'attente, le pardon nous rend à nouveau capable d'initiative<sup>14</sup>.

8. *Soi-même comme un autre*, p. 252.

9. P. RICŒUR, *Vraie et fausse angoisse*, dans *Histoire et vérité*, 317-335, p. 329.

10. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 593.

11. *Ibid.*, p. 638.

12. *Ibid.*, p. 642.

13. P. RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir?*, dans *Esprit* 210 (1995) 77-82, p. 81.

14. Cf. P. RICŒUR, *L'initiative*, dans *Du texte à l'action*, 261-277.



S'il fallait résumer l'action transformante du pardon à travers une expression, nous dirions qu'elle a pour effet de nous "capaciter"<sup>15</sup> à "agir pour la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes". Nous pouvons caractériser l'effet du pardon, à partir de catégories utilisées dans *Temps et récit* pour rendre compte de l'opération de refiguration, comme une force de *révélation* et de *transformation* du pouvoir-faire de l'acteur. En déliant l'agent de son action mauvaise, il révèle son pouvoir-faire et le transforme en un pouvoir-faire créateur qui dément le fatalisme et le désespoir de la conscience coupable.

## II. L'ÉTENDUE DU POUVOIR DU PARDON

Les questions qui vont nous occuper maintenant touchent à l'étendue de ce pouvoir du pardon. Pour Ricœur, le pardon peut-il régénérer un "pouvoir-en-commun"? Peut-il nous rendre capable à nouveau de nous engager et nous lier mutuellement dans l'action pour la vie bonne? L'expérience du pardon peut-elle être collective? Son effet se restreint-il, au contraire, aux relations interpersonnelles? Faut-il le contraindre à la situation de face-à-face entre l'offenseur qui demande pardon et sa victime qui lui accorde le pardon?

Au vu de l'histoire, de telles questions s'imposent avec force. La question du vivre-ensemble dans des sociétés marquées par les guerres, les conflits interethniques et les génocides n'entraîne-t-elle pas l'irruption de la problématique du pardon au plan collectif? Pour Ricœur, nos sociétés sont frappées par des maladies de la mémoire qui prennent la forme d'un excès ou d'un défaut de mémoire:

Ne peut-on pas dire que certains peuples souffrent d'un *trop* de mémoire, comme s'ils étaient hantés par le souvenir des humiliations subies lors d'un passé éloigné et aussi par celui des gloires lointaines? Mais ne peut-on pas dire au contraire que d'autres peuples souffrent d'un *défait* de mémoire comme s'ils fuyaient devant la hantise de leur propre passé: n'est-ce pas bien souvent notre cas à nous Français, confrontés au souvenir de l'époque de Vichy ou de la guerre d'Algérie?<sup>16</sup>

15. Nous avons, par ailleurs, défendu la thèse que, pour Ricœur, le troisième moment de sa "petite éthique", la sagesse pratique, loin de se limiter à la question de l'application des normes en situation, peut être l'occasion pour l'acteur de se "capaciter" à "l'action pour la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes". À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer ici à notre ouvrage: A. LOUTE, *La création sociale des normes: De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms, 2008, pp. 271-282.

16. RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir?* (n. 13), p. 77.

Il ne faudrait pas limiter ce diagnostic d'une mémoire collective malade appelant guérison à des situations exceptionnelles de crise. La caractérisation de la mémoire collective comme une mémoire blessée et malade semble tenir à "une structure fondamentale de l'existence collective"<sup>17</sup>. Il s'agit du "rapport fondamental de l'histoire avec la violence"<sup>18</sup>. Pour Ricœur, il n'existe

aucune communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut assimiler sans hésitation à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un état de droit précaire. Ce qui fut gloire pour les uns, fut humiliation pour les autres. À la célébration d'un côté correspond de l'autre l'exécration. C'est ainsi que sont emmagasinées dans les archives de la mémoire collective des blessures symboliques appelant guérison<sup>19</sup>.

Cette violence fondatrice qui marque toute société ne conduit-elle pas à poser la question du pardon au plan collectif? Ricœur n'écrit-il pas, qu'une "société ne peut être indéfiniment en colère avec elle-même"<sup>20</sup>? Peut-on attendre du pardon qu'il guérisse les blessures dont souffrent les mémoires collectives de nos sociétés? La possibilité de bien vivre-ensemble dépend-elle d'une forme de pardon qui permet aux membres de la société, par delà cette violence, de se réconcilier?

Les travaux de Ricœur conduisent donc à poser la question du pardon collectif<sup>21</sup>. Néanmoins, à lire Ricœur, il semble qu'il faille rejeter la possibilité que le pardon puisse être collectif. D'une part, Ricœur affirme avec force qu'"il n'y a pas de politique du pardon"<sup>22</sup>. Le pardon ne se décrète pas.

Car le pardon, c'est ce que les victimes seules peuvent accorder. C'est aussi ce qu'elles seules peuvent refuser. Nul ne peut décréter à leur place que tel crime monstrueux doit un jour être pardonné par les proches parents des victimes ou les rescapés de l'horreur. Nul n'a maîtrise du temps de la souffrance et du temps du deuil<sup>23</sup>.

D'autre part, si le pardon était possible au plan des institutions, il ne pourrait conduire qu'à l'injustice. Ricœur définit les institutions comme

17. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 95.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 96.

20. *Ibid.*, p. 651.

21. Les questions de la culpabilité collective et du pardon collectif ont occupé Ricœur à de nombreuses reprises dans son œuvre. En atteste l'intérêt qu'il n'aura cessé de manifester pour un ouvrage comme *La culpabilité allemande* (trad. par J. Hersch, Paris, Minuit, 1990) de Karl Jaspers, de ses travaux consacrés à Karl Jaspers dans les années quarante jusqu'à, près de soixante ans plus tard, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (p. 608 et suivantes).

22. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 635.

23. *La critique et la conviction*, p. 175.

les structures du vivre ensemble d'une communauté historique. Ces structures constituent les règles de la vie en commun. S'il faisait institution, le pardon serait pris comme une règle. Faire du pardon une règle consisterait à ratifier l'impunité. Un pardon institutionnalisé ferait de l'impunité une règle de la vie sociale.

Ricœur en conclut donc à *l'impossibilité d'authentiques institutions politiques du pardon*<sup>24</sup>. Le pardon est un geste excessif qui doit rester exceptionnel, c'est-à-dire qui ne peut être pris comme règle. Il relève de ce que Ricœur appelle la logique excessive de l'amour par opposition à la logique d'équivalence de la justice. Ricœur a eu l'occasion de développer à de nombreuses reprises la dialectique de l'amour et de la justice<sup>25</sup>. Pour Ricœur, entre les deux termes, la disproportion est manifeste. D'une part, la justice ressortit à la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à "rendre la peine proportionnelle au délit"<sup>26</sup>. D'autre part, face à cette logique, l'amour se distingue par la surabondance de sa générosité. Il est de part en part dans l'excès. Il ignore le calcul et la comparaison<sup>27</sup>. Il est donc sans attente de retour. Le pardon relève d'une telle logique excessive. Quant à elles, les institutions, qui s'inscrivent dans la logique d'équivalence de la justice, ne peuvent pas pardonner, au risque sinon de consacrer l'injustice. Le pardon est un geste excessif et exceptionnel qui ne peut être posé que par des individus singuliers.

Par ailleurs, certaines pages de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* attestent d'un certain scepticisme de Ricœur lui-même quant à la capacité des peuples à pardonner. Il évoque ainsi, dans son épilogue sur le pardon, la douloureuse constatation de Klaus M. Kodalle selon laquelle les peuples ne pardonnent pas:

Les guerres de libération, les guerres coloniales et postcoloniales, et plus encore les conflits et les guerres suscitées par les revendications de minorités ethniques, culturelles, religieuses ont projeté au premier plan une question inquiétante que Klaus M. Kodalle place au début de ses réflexions sur la dimension publique du pardon: les peuples sont-ils capables de pardonner? (...) La réponse est malheureusement négative. Il faut en conclure que les discours sur 'la réconciliation des peuples restent un vœu pieux'. La collectivité n'a pas de conscience morale; ainsi confronté à la culpabilité 'au-dehors', les peuples retombent dans le ressassement des vieilles haines,

24. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 595.

25. Cf. e.a. *Amour et justice*; P. RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie*, dans *Archivio di filosofia* 62 (1994) 19-36; *Parcours de la reconnaissance*, pp. 320-327.

26. RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie* (n. 25), p. 27.

27. *Parcours de la reconnaissance*, p. 321.

des antiques humiliations. La pensée politique bute ici sur un phénomène majeur, à savoir l'irréductibilité de la relation ami-ennemi, sur laquelle Carl Schmitt a construit sa philosophie politique, aux relations d'inimitié entre individus. (...) L'amour et la haine fonctionnent autrement, semble-t-il, à l'échelle collective de la mémoire<sup>28</sup>.

Malgré un tel scepticisme et le fait que, pour lui, le pardon ne peut être porté par les institutions, Ricœur ne restreint pas l'expérience du pardon à l'espace des relations entre individus. Dans *Le pardon peut-il guérir?*, il dit même que le pardon relève d'une poétique de l'existence qui, "en vertu même de sa générosité (...) dépense ses effets dans la région du politique. À cet égard, Hannah Arendt n'avait pas tort de voir aussi dans le pardon une grandeur politique"<sup>29</sup>.

Qu'en est-il, en définitive, de sa position? Si, pour Ricœur, le pardon peut "dépenser ses effets dans la région du politique", c'est à la condition de s'être réfugié dans des gestes excessifs qui n'ont pas pour vocation de se transformer en institution<sup>30</sup>. Pour Ricœur, certains gestes exceptionnels d'hommes d'État auraient donné une portée collective à l'expérience du pardon. Tentons de cerner maintenant le rôle que Ricœur attribue à de tels gestes.

### III. LES GESTES DE DEMANDE DE PARDON D'HOMMES D'ÉTAT

Ricœur se réfère, à de nombreuses reprises, aux gestes de demande de pardon d'hommes politiques. Il évoque ainsi, à titre d'exemple, le geste du chancelier Willy Brandt s'agenouillant au pied du monument des victimes de la Shoah. À travers de tels gestes, il ne s'agit pas, pour les

28. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 617-618. Ricœur fait référence à l'ouvrage de Klaus M. Kodalle intitulé *Verzeihung nach Wendezeiten?*, Erlangen, Palm; Iéna, Enke, 1994. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur souligne également les limites de l'expérience de réconciliation politique menée par la commission "Vérité et réconciliation" en Afrique du Sud. Pour notre auteur, les perplexités qu'ont pu susciter cette expérience, "survenant sur les deux faces de l'échange entre l'aveu et le pardon, invitent à considérer les limites inhérentes à un tel projet de réconciliation. L'instauration même de la commission résultait de tractations véhémentes entre l'ancien pouvoir et le nouveau, sans compter les affrontements entre factions rivales condamnées à partager la victoire. Plus profondément et plus durablement, les violences de l'*apartheid* ont laissé des blessures que quelques années d'auditions publiques ne pouvaient suffire à guérir. On est par là conduit à regret au voisinage de l'inquiétante constatation de Kodalle, selon laquelle les peuples ne pardonnent pas". *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 629.

29. RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir?* (n. 13), p. 82.

30. "S'il est vrai que la justice doit passer, sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer en institution". *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 594.

hommes politiques, de commander ou de planifier le pardon, mais de demander pardon. Si le pardon est ce que les victimes seules peuvent accorder, “demander pardon reste une *option* ouverte”<sup>31</sup>. L’intérêt pour Ricœur de gestes comme celui de Willy Brandt est qu’ils inscrivent la demande de pardon dans la sphère politique. Ils donneraient une dimension collective à cette demande, tout en restant des gestes exceptionnels qui n’ont pas pour finalité de faire institution.

Ricœur semble attendre de ces gestes qu’ils donnent une portée collective à l’expérience transformante du pardon. Pour lui, ces gestes auraient pour effet de régénérer un “pouvoir-en-commun”, de relancer l’espoir d’un vivre-ensemble pacifié. Il écrit ainsi, dans *Parcours de la reconnaissance*:

De tels gestes (...) ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d’équivalence et en ouvrant un espace d’espérance à l’horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d’irradiation et d’irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l’avancée de l’histoire vers des états de paix<sup>32</sup>.

Dans *La critique et la conviction*, il écrit, toujours au sujet de ces gestes d’hommes d’État:

Demander pardon reste une *option* ouverte, et cela au plan politique même, comme des gestes historiques récents l’ont attesté: je pense au chancelier Willy Brandt, au roi Juan Carlos avec l’inquisition, et à d’autres chefs d’État. En inscrivant la demande de pardon dans la sphère politique, comme le demande Hannah Arendt, les auteurs de ces gestes courageux ont peut-être contribué à ouvrir une brèche dans l’imprescriptible et dans l’impardonnable<sup>33</sup>.

Malgré le grand intérêt qu’il a pu porter à ces gestes, dont on retrouve la trace dans nombre de ses écrits, Ricœur est resté assez évasif quant à savoir comment ces gestes agissent sur la société. Notre thèse est que ce qui intéresse Ricœur dans ces gestes, c’est leur dimension symbolique. L’important, pour lui, serait moins ce que ces hommes d’État *font* lorsqu’ils demandent pardon publiquement, que le *sens* que donnent à penser leur action “considérée comme un texte”<sup>34</sup>. Ces gestes de demande de pardon sont comme des discours poétiques qui nous donnent à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde possible. Ricœur

31. *La critique et la conviction*, p. 175.

32. *Parcours de la reconnaissance*, p. 354.

33. *La critique et la conviction*, p. 175.

34. Cf. P. RICŒUR, *Le modèle du texte: L’action sensée considérée comme un texte*, dans *Du texte à l’action*, 183-211.

attendrait de tels gestes qu'ils *révèlent* la paix comme un horizon possible du vivre-ensemble et qu'ils *transforment* le désespoir de la conscience coupable en espérance.

Précisons que, pour Ricœur, la logique excessive de l'amour pour laquelle ces gestes plaident n'a pas pour vocation de remplacer la logique d'équivalence de la justice. Il ne s'agit en aucune façon d'abandonner les principes de justice pour la poétique de l'amour. Pour lui, ces gestes d'amour peuvent, au contraire, nous motiver à persévérer et à croire en la justice<sup>35</sup>. Ils nous donnent à penser la paix comme un horizon possible de la justice<sup>36</sup>.

On peut comprendre également ces gestes comme ce qui pourraient mettre nos sociétés sur la voie de la guérison de leurs maladies de la mémoire. D'une part, ils luttent contre l'oubli de fuite, en rappelant les injustices du passé. À travers le geste de repentance, les crimes du passé sont rappelés à notre mémoire. D'autre part, en demandant pardon pour les crimes monstrueux qui marquent notre espace d'expérience, ils "ont peut-être contribué à ouvrir une brèche dans l'imprescriptible et dans l'impardonnable"<sup>37</sup>.

#### IV. UN GESTE INDIVIDUEL PEUT-IL TRANSFORMER L'ENSEMBLE DE LA SOCIÉTÉ?

Ricœur, à travers la référence à ces gestes d'hommes d'État, a le mérite d'avoir essayé de déterminer ce qui pourrait nous "capaciter" – pour reprendre une expression que nous avons introduite précédemment –

35. Mis en relation dialectique avec la justice, "l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice" (RICŒUR, *Théonomie et/ou autonomie* [n. 25], p. 26). Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même. "L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle" (*ibid.*, p. 31). Ricœur précise que l'amour n'agit pas seulement en extension, mais également en intensité. Il enjoint la justice de reconnaître la singularité et l'insubstituabilité de chacun.

36. Pour Ricœur, seul l'amour peut répliquer au risque de conscience malheureuse que peut susciter l'interminable lutte pour la reconnaissance, "sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte" (*Parcours de la reconnaissance*, p. 318). L'amour, en nous donnant à penser la paix comme un horizon possible de la justice, offre "une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire" (*ibid.*). Pour une présentation critique de la théorie de la reconnaissance mutuelle de Ricœur qu'il présente comme une réplique au risque de conscience malheureuse que ne manque pas de susciter le caractère interminable de lutte pour la reconnaissance, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article: A. LOUTE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, dans R. GELY – L. VAN EYNDE (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, 125-147.

37. *La critique et la conviction*, p. 175.

à “agir avec et pour autrui dans des institutions justes”. Cependant, force est de constater que cette piste suscite nombre de questions que Ricœur laisse sans réponses.

Tout d’abord, se pose avec force une question de représentativité dans le temps et dans l’espace que Ricœur lui-même a soulevée:

Les scènes publiques de pénitence et de contrition (...) suscitent, par-delà le soupçon de banalisation et de théâtralisation, une question de légitimité: de quelle délégation un homme politique en fonction, le chef actuel d’une communauté religieuse peuvent-ils se prévaloir pour demander pardon à des victimes dont, au reste, ils ne sont pas l’agresseur personnel et qui elles-mêmes n’ont pas personnellement souffert du tort visé? Se pose une question de représentativité dans le temps et dans l’espace le long de la ligne de continuité d’une tradition ininterrompue<sup>38</sup>.

Certains individus peuvent ne pas se sentir concernés par les demandes de pardon posées par les représentants politiques. Ils peuvent donc rester dans l’indifférence la plus totale face au geste d’un Willy Brandt.

Une autre question concerne le problème de l’interprétation de ces gestes. Qu’est-ce qui garantit que les individus vont interpréter le geste du chancelier Brandt comme un geste de demande de pardon et non comme une forme subtile de raisonnement stratégique ou comme le geste d’un naïf<sup>39</sup>? Le geste symbolique de demande de pardon, comme du reste tout discours poétique, ne rend-il pas possible une pluralité de lecture? Comment s’assurer que la lecture du geste de Willy Brandt comme une demande de pardon emportera le conflit des interprétations?

Outre cette question de l’interprétation du geste de demande de pardon, se pose le problème de l’appropriation du sens qu’il donne à penser. En effet, pour que le sens qui est donné à penser à travers le geste de demande de pardon transforme les acteurs, il ne suffit pas que ces derniers imaginent le vivre-ensemble pacifié qui leur est donné à penser, il faut encore qu’ils aient la volonté de se l’approprier. Pour cerner cette

38. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 620.

39. Face au geste de Willy Brandt, le scepticisme pourrait se radicaliser jusqu’à se demander si un authentique pardon est en tant que tel possible. Que dire aux critiques qui ne voient dans le pardon qu’une forme de raisonnement stratégique? À de telles critiques, Ricœur se contenterait de répondre qu’“il y a le pardon”: “Il y a le pardon, comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l’amour. L’amour, précisément. Le pardon est de la même famille” (*ibid.*, p. 605). Dans *The Difficulty to Forgive*, il écrit également: “I wonder if whether someone would say ‘I never met someone who was forgiven’, or ‘I never was in a situation of offering excuses, or of receiving excuses’, I think that, in a sense, it is a kind of low-key voice in human practice. Something discrete, secret: we may spot this side of it. I think one can give the powerful example of Chancellor Willy Brandt. I do not think that anybody has ever criticized him, neither the Jews, nor the Germans, for kneeling and asking forgiveness in Warsaw”. RICŒUR, *The Difficulty to Forgive* (n. 6), p. 17.

problématique de l'appropriation, il n'est pas inutile de rappeler le cercle des trois *mimèsis* que Ricœur développe dans *Temps et récit*. À travers les trois *mimèsis*, Ricœur reconstruit "l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et aussi change son agir"<sup>40</sup>. Chacune des *mimèsis* rapporte un moment de l'arc entier de ces opérations. La *mimèsis* I (préfiguration) est le stade de l'expérience vive. La *mimèsis* II (configuration) est le stade où le lecteur entre dans l'espace de la fiction. La *mimèsis* III (refiguration), enfin, désigne le moment où le lecteur, en s'appropriant l'œuvre, revient à son expérience vive, tout en étant transformé. Les trois *mimèsis* rapportent ainsi un cercle qui va de la vie au récit, et du récit à la vie, mais à une vie transformée par l'appropriation de ce que les récits nous ont donné à penser.

Le passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III n'a rien d'automatique. Pour que l'œuvre poétique transforme le lecteur, il faut que celui-ci ait la volonté de se l'approprier. L'achèvement du parcours de l'œuvre dans la *mimèsis* III n'est donc pas inéluctable. Le lecteur peut en rester au stade de la *mimèsis* II, fuir le monde de l'action et trouver refuge dans l'espace de la fiction; "la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause"<sup>41</sup>.

Cette problématique du passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III, malgré son importance, n'est pas réellement abordée par Ricœur dans le cadre de sa réflexion sur les gestes de demande de pardon d'homme d'État. En disant que des gestes comme celui de Willy Brandt "déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix"<sup>42</sup>, Ricœur semble présupposer que les individus ne pourront qu'avoir la volonté de s'approprier ce que ces gestes leur donnent à penser. Or, rien ne garantit qu'ils voudront s'approprier le sens qui leur est donné à pensé. Face à ces gestes, ils peuvent en rester au stade de la *mimèsis* II et rêver à un vivre-ensemble pacifié sans chercher à transformer leur agir.

De plus, Ricœur, dans son œuvre, n'a pas développé de réflexion approfondie sur le problème de la refiguration *collective*. Chez Ricœur, l'appropriation reste pensée sur le modèle de l'appropriation du monde du texte par un lecteur. Or, pour que les gestes de demande de pardon transforment l'ensemble des membres d'une société et les conduisent à croire à nouveau dans un vivre-ensemble pacifié, ne faut-il pas, en effet,

40. *Temps et récit I*, p. 86.

41. *Temps et récit III*, p. 262.

42. *Parcours de la reconnaissance*, p. 354.



que s'opère une appropriation *collective* du sens donné à penser par ces gestes excessifs?

Le caractère aporétique de la réflexion ricœurienne sur l'opération d'appropriation collective se donne bien à voir au niveau de la question des sujets d'attribution du souvenir. Dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ricœur distingue trois sujets: moi, les proches et le collectif<sup>43</sup>. Il nous semble que cette typologie ne permet pas à Ricœur de penser le sujet de l'appropriation collective. Elle ne rapporte pas la figure d'un sujet d'attribution des souvenirs qui serait un "nous". Dans le premier type, c'est un "je" qui se souvient. Dans le second, c'est un "tu" qui est le sujet de la quête du souvenir. Au niveau du collectif, enfin, c'est, nous semble-t-il, un "il" qui est posé comme sujet. En effet, nous pensons que, chez Ricœur, la mémoire collective occupe une position tierce par rapport aux individus. Elle constitue, pour ainsi dire, la mémoire des institutions, structures du vivre-ensemble d'une communauté. Notre thèse, est qu'entre le "je", le "tu" et le "il", il n'est pas fait de place à un "nous" qui serait sujet d'une appropriation collective des souvenirs<sup>44</sup>.

La problématique de l'appropriation soulève une autre question que Ricœur ne parvient pas à résoudre. Il s'agit de la question des résistances qui peuvent entraver le processus de transformation des acteurs. En raison de l'existence de mécanismes de résistance, pour qu'un tel processus de transformation s'opère, comprendre le sens qui est donné à penser et

43. Cf. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 152-163.

44. Il nous semble qu'avec sa typologie des sujets d'attribution des souvenirs, Ricœur ne peut rendre compte de la mémoire collective des groupes. Entre les relations interindividuelles (je-tu) et l'institution (il), il n'est pas fait de place au groupe (nous). Or certains auteurs ont montré l'importance d'investir le niveau des relations intergroupes pour rendre compte des conflits autour de la mémoire collective. Dans un article, Laurent Licata, Olivier Klein et Raphaël Gély définissent "la mémoire collective comme 'un ensemble de représentations partagées du passé basées sur une identité commune aux membres d'un groupe'" (Licata et Klein, 2005: 243)". Cf. L. LICATA – O. KLEIN – R. GÉLY, *Mémoire des conflits, conflits de mémoires: Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe*, dans *Social Science Information* 46/4 (2007) 563-589, p. 566. Pour eux, la mémoire collective n'est donc pas nécessairement uniformément partagée au sein de chaque société. "On peut au contraire concevoir ces représentations comme associées à des groupes particuliers plutôt qu'à la société tout entière. Cette conception de la mémoire collective, bien qu'elle ne l'ait pas directement inspiré, s'apparente au concept de représentation sociale (Moscovici, 1961/1976) qui s'inscrit également à un niveau intermédiaire (celui du groupe), entre la psyché individuelle et la société dans son ensemble (Licata, Klein et Van Der Linden, 2006). En conséquence, dès lors qu'elle n'est pas consensuelle ('hégémonique') au sein d'une société hétérogène, la mémoire peut devenir l'enjeu de conflits. On considérera alors la mémoire collective comme un ensemble de représentations sociales 'polémiques' (Moscovici, 1988). La mémoire du génocide rwandais en représenterait un exemple extrême". LICATA – KLEIN – GÉLY, *Mémoire des conflits, conflits de mémoires*, p. 566.

vouloir se l'approprier ne suffit pas. Il faut également rendre effective une lutte contre ces résistances.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur rend compte, à partir d'un texte de Freud intitulé *Remémoration, répétition, perlaboration* (1914), d'un mécanisme de résistance qui peut entraver l'appropriation par l'acteur de ses souvenirs. La résistance au travail du souvenir mise en avant par Freud dans ce texte prend la forme d'une "compulsion de répétition". Cet obstacle, nous dit Ricœur, est caractérisé par une tendance au passage à l'acte. Il écrit, citant Freud: "le patient 'ne reproduit pas [le fait oublié] sous forme de souvenir mais sous forme d'action: il le *répète* sans évidemment savoir qu'il le *répète*'"<sup>45</sup>.

Pour lever un tel obstacle au travail du souvenir, le processus thérapeutique consiste en un véritable travail de "maniement des résistances"<sup>46</sup>. En ce qui concerne ce travail, Ricœur retient de Freud deux indications, l'une relative à l'analyste, l'autre au patient.

Au premier, il est conseillé une grande patience à l'égard des répétitions survenant sous le couvert du transfert. Le transfert, note Freud, crée de la sorte un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie réelle; on peut parler de celui-ci comme d'une 'arène', où la compulsion est autorisée à se manifester dans une liberté quasi totale, l'occasion étant offerte au fond pathogène du sujet de se manifester ouvertement<sup>47</sup>.

Au second, le thérapeute demande de cesser de se cacher à lui-même son état et de regarder la maladie comme une partie de lui-même.

La question que Ricœur se pose alors est de savoir si ces catégories psychanalytiques peuvent se transposer "au plan public de la mémoire collective"<sup>48</sup>. Pour Ricœur, une catégorie comme celle de la "compulsion de répétition" peut légitimement s'appliquer au plan de la mémoire collective<sup>49</sup>. Par contre, il reconnaît qu'il n'y a rien d'équivalent, au plan

45. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 84. Ricœur renvoie à l'édition allemande du texte de Freud: S. FREUD, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, dans *Gesammelte Werke*, t. X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1913-1917, 126-136, p. 129.

46. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 85. "La vue décisive de la psychanalyse est ici que la compréhension intellectuelle du système des résistances ne suffit pas. Même si un patient comprend intellectuellement sa situation, cette information est inopérante tant qu'elle ne l'a pas conduit à restructurer son économie libidinale. (...) La tâche de l'analyse est de dissoudre les résistances par une sorte de travail que Freud a appelé *Durcharbeitung*, 'perlaboration' (...): une activité cognitive qui mène à la reconnaissance à travers l'affrontement à des résistances". P. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes – J. Roman, Paris, Seuil, 1997, p. 318.

47. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 85.

48. *Ibid.*, p. 86.

49. "On peut parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective" (*ibid.*, p. 95). Plus loin, Ricœur écrit encore: "ce qui, dans l'expérience historique, fait figure de

collectif, à la situation transférentielle. Il souligne “l’absence de thérapeutes reconnus dans les rapports interhumains”<sup>50</sup>. Si Ricœur affirme donc l’existence de résistances au plan de la mémoire collective, il ne parvient pas à déterminer ce qui permettrait de lutter contre ces résistances collectives. Or pour que le pardon transforme l’ensemble des membres d’une société à travers l’appropriation du sens qui leur est donné à penser, qu’il les amène à se réconcilier et à croire en un vivre-ensemble pacifié, ne faut-il pas affronter les résistances qui peuvent bloquer le travail d’appropriation collective? Sur cette question d’une lutte contre les résistances au plan collectif, Ricœur s’est limité à évoquer une piste, sous forme d’une question: “ne peut-on dire que (...) c’est l’espace public de la discussion qui constitue l’équivalent de ce que l’on appelait plus haut l’*‘arène’* comme région intermédiaire entre le thérapeute et l’analysant?”<sup>51</sup>. En l’état, une telle piste reste insuffisante. Qu’est-ce qui garantit que la délibération ne sera pas l’occasion d’une répétition et d’un renforcement des blocages?

Arrivé au terme de notre réflexion, nous voudrions insister sur le fait que toutes les critiques que nous venons d’adresser à Ricœur ne remettent nullement en question l’intérêt que représente pour nous sa tentative de déterminer ce qui pourrait donner une portée collective au pouvoir transformant du pardon. À travers cette réflexion, Ricœur s’est attelé à une question qui est essentielle à nos yeux, à savoir celle de la “capacitation” des acteurs à “agir avec et pour autrui dans des institutions justes”. Néanmoins, la référence aux gestes de demande de pardon d’hommes d’État ne peut que nous laisser perplexe. Ricœur ne thématise pas le processus par lequel les gestes de demande de pardon marquent la société par leur excès. Cette question de la performativité sociale des gestes excessifs n’est pas réellement abordée par Ricœur. Il s’est contenté de dire que ces gestes agissent sur la société “à la faveur d’une alchimie secrète”<sup>52</sup>, qu’ils “déclenchent une onde d’irradiation et d’irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l’avancée de l’histoire vers des états de paix”<sup>53</sup>.

Ricœur semble présupposer qu’un geste excessif comme celui de Willy Brandt, du fait de son exemplarité, développera une force d’entraînement qui transformera l’ensemble des membres de la société. Plutôt

paradoxe, à savoir *trop* de mémoire ici, *pas assez* de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition, et finalement se trouve soumis à l’épreuve du difficile travail de remémoration” (*ibid.*, p. 96).

50. *Ibid.*, p. 95.

51. *Ibid.*, p. 95.

52. *Ibid.*, p. 618.

53. *Parcours de la reconnaissance*, p. 354.

que de se contenter d'un tel présupposé, ne faudrait-il pas s'interroger sur la manière dont les acteurs peuvent, collectivement, susciter un élan de transformation sociale et sur le processus à travers lequel la société peut apprendre d'une telle dynamique? C'est peut-être dans cette double direction de l'action collective et de l'apprentissage social qu'il faudrait poursuivre cette réflexion sur la "capacitation" des acteurs au bien vivre-ensemble que Ricœur nous a permis d'entamer.

Centre de Philosophie du Droit  
Université catholique de Louvain  
Place Montesquieu, 2  
B-1348 Louvain-la-Neuve  
Belgique

Alain LOUTE  
Chargé de recherches  
F.S.R. – FNRS